

BARRY STROUD

### DONIOSŁOŚĆ SCEPTYCYZMU\*

Jednym z tematów tego sympozjum jest kontrast między dwoma różnymi podejściami czy tendencjami w filozoficznych badaniach nad podstawami nauki. Z jednej strony mamy tych, którzy zrezygnowaliby z poszukiwania ogólnego uzasadnienia wiedzy empirycznej na rzecz czysto naturalistycznego badania procedur obecnie stosowanych przez naukowców i inne podmioty poznania. Z drugiej strony mamy tych, którzy poważnie traktują wyzwanie filozoficznego sceptycyzmu i widząc, że nie może mu sprostać prosta kartezjańska czy „fundacjonalistyczna” teoria poznania, odwołują się do tzw. argumentów transcendentálnych, aby wykazać, że pewne pojęcia czy zasady posiadają uprzywilejowany status w naszym myśleniu, ponieważ bez nich w ogóle nie byłoby możliwe ludzkie poznanie czy doświadczenie.

Choć te dwie możliwości nie są wyczerpujące i z pewnością nie można jeszcze powiedzieć nic definitywnego o sporze między nimi, to chciałbym zastanowić się nad *pewnym* ważnym względem, pod którym drugie podejście ma, jak sądzę, przewagę nad pierwszym. Cokolwiek myśli się o perspektywach argumentów transcendentálnych w epistemologii, poczucie ich nieodzowności i konsekwentne poszukiwanie właściwych kandydatów, wydaje się świadczyć o trafniejszej niż w przypadku pierwszego podejścia ocenie potencjalnej mocy filozoficznego sceptycyzmu i rozważań, które tradycyjnie uważa się za wiodące do niego. To właśnie jeden z ważnych względów, dla

---

Prof. BARRY STROUD – University of California, Berkeley (USA).

\* Przekład na podstawie: *The Significance of Scepticism*, [w:] P. Bieri, R-P. Horstmann, R. Peter, L. Krüger (red.), *Transcendental Arguments and Science*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company 1979, s. 277-297.

których uważam drugie podejście za właściwsze. Sądzę bowiem, że musimy jakoś poradzić sobie z groźbą filozoficznego sceptycyzmu, jeśli w ogóle mamy zrozumieć naturę i możliwość ludzkiej wiedzy. W tym artykule postaram się, w miarę możliwości, uzasadnić to twierdzenie, nie wykraczając niestety poza niezwykle ogólnikowy poziom analizowania wyłącznie ogólnych „strategii” i „stanowisk” w teorii poznania. Mało tego, poprzestanę na podsunięciu pewnych pytań czy kwestii do namysłu, nie podając żadnego zbioru tez filozoficznych, które kwestionowałyby którąś z zaproponowanych nam dotychczas ważnych doktryn czy choćby konkurowały z nią. W rzeczywistości chcę częściowo mówić o samej naturze czy statusie tezy czy doktryny filozoficznej. Myślę, że sprawę tę zbyt często traktuje się jako oczywistą.

## I

Filozoficzne zainteresowanie „podstawami nauki” przybiera postać pytania, jak w *ogóle* możliwa jest ludzka wiedza czy nauka. Nie chodzi tylko o to, jak wiemy to czy tamto, przyjmując, że wiemy coś innego, albo jak wiemy wszystko na pewien temat, przyjmując, że wiemy coś na inny, lecz o to, jak w ogóle możemy wiedzieć cokolwiek. Problem ten nabiera szczególnego charakteru, gdy weźmie się pod uwagę dwa na pozór niewinne fakty: (1) większość, jeśli nie całość, naszej wiedzy pochodzi – w ten czy inny sposób – od zmysłów i (2) rzeczy mogą się różnić od sposobów, na jakie je postrzegamy. Każde realistyczne ujęcie ludzkiego poznania wychodzi od tych truizmów: wywołują one u filozofa zainteresowanie problemem, co postrzegamy i jak na tej podstawie zdobywamy wiedzę o tym wszystkim, co na co dzień traktujemy jako znane. Projekt Kartezjańskich *Medytacji* jest przypuszczalnie najwyraźniejszym i najsłynniejszym przykładem tego zainteresowania, które, od czasu ich powstania, w różnych wersjach znajdowało się w centrum filozofii i zdominowało rozważania w pierwszej połowie XX stulecia.

Nie trzeba dzielić przekonania, że filozoficzne pytanie o możliwość ludzkiej wiedzy w ogóle jest w pełni jasne czy prawomocne, czy nawet w pełni sensowne, aby całkiem naturalnie spodziewać się, że żadna zadowalająca odpowiedź na to pytanie nie może implikować, iż większość tego, co normalnie uznajemy za wiedzę, wcale nie jest wiedzą, lecz w najlepszym razie jedynie mocnym przekonaniem, domysłem, projekcją lub wymysłem. Długie pasmo nieudanych prób udzielenia zadowalającej odpowiedzi na to pytanie przyczyniło się w ostatnim czasie do większej niż przed czterdziestu

laty świadomości specjalnego i problematycznego charakteru samego projektu podania filozoficznej charakterystyki ludzkiej wiedzy.

Obecnie rozpowszechniło się przekonanie, że ostatecznie zaniechano tradycyjnych rozważań o ludzkiej wiedzy i jej „podstawach”. Choć nie podano nigdy jakiegokolwiek jasnej ani – według mnie – przekonującej racji tego zwrotu, na przestrzeni ostatnich dwudziestu lat „teoria poznania” w jej mniej lub bardziej tradycyjnych odmianach – a szczególnie teoria postrzegania – bez wątpienia wyszła z mody w anglo-amerykańskiej filozofii. Nie uważam, by powodem tej utraty popularności było właściwe zrozumienie tradycyjnego projektu epistemologicznego i jego mankamentów. Nawet jeśli współczesnym obrońcom argumentów transcendentálnych nie udało się do końca rozwiązać tradycyjnego problemu (o czym jestem przekonany), to i tak bliżej im do właściwego rozwiązania niż ich przeciwnikom, którzy całkowicie odbierają znaczenie temu problemowi albo nie widzą potrzeby traktowania go poważnie.

## II

W obliczu sceptycyzmu, który może się wydawać nieuniknionym rezultatem tradycyjnego projektu epistemologicznego, powodzeniem cieszyła się zawsze pewna zdecydowana reakcja. W 1763 r. Samuel Johnson mniemał, że obalił filozofię Berkeleya, „kopiąc z wielką siłą ogromny kamień, aż odskoczył on od niego” i mówiąc: „Obaliłem ją w *ten sposób*”<sup>1</sup>. W 1939 r. G. E. Moore uznał, że wyeliminował z filozofii rzekomy „skandal”, iż „nie dowiedziono” nigdy istnienia „rzeczy na zewnątrz nas”, przez podniesienie rąk i wykonanie pewnych gestów, przy równoczesnym wypowiedzeniu słów „Tu jest jedna ręka, a tu druga”<sup>2</sup>.

Myślę, że komuś, kto choć trochę rozumie filozofię Berkeleya lub pojmuje filozoficzne żądanie dowodu istnienia rzeczy na zewnątrz nas, trudno dojść do przekonania, że te poczynania były filozoficznie udane. Ale sądzę również, że niezwykle trudno jest trafnie i pouczająco opisać, jak i dlaczego one zawodzą i co tak naprawdę osiągają (jeśli w ogóle coś osiągają). Myślę, że nie docenia się tego problemu czy tej trudności.

<sup>1</sup> J. B o s w e l l, *Boswell's Life of Johnson*, t. 1, London 1949, s. 292.

<sup>2</sup> G. E. M o o r e, *Proof of an External World*, [w:] t e n ż e, *Philosophical Papers*, London 1959, s. 146 [*Dowód na istnienie świata zewnętrznego*, [w:] G. E. M o o r e, *O metodzie filozoficznej*, przeł. W. Sady, Warszawa: Klub Otrycki 1990, s. 81].

W swoim „dowodzie na istnienie świata zewnętrznego” Moore podniósł ręce, mówiąc „Tu jest jedna ręka” i „Tu jest druga”, po czym wyciągnął z tego wniosek, że istnieją przynajmniej dwie rzeczy zewnętrzne. A ponieważ, jak twierdził, z pewnością *zna* swoje „przesłanki” i wywnioskował z nich poprawnie, że istnieją rzeczy zewnętrzne, to sądził, iż dowiódł istnienia zewnętrznego świata<sup>3</sup>.

Powiedziałem już, że według mnie pojawi się w nas poczucie, iż „dowód” ten nie wykazuje jeszcze fałszywości filozoficznego sceptycyzmu ani prawdziwości twierdzącej odpowiedzi na filozoficzne pytanie, czy możemy kiedykolwiek wiedzieć, że istnieje coś „na zewnątrz nas”. Odwołuję się tu tylko do waszego wycucia tej sprawy, ponieważ wyznaję, że trudno byłoby *wyka-*  
*zać* niepowodzenie „dowodu” Moore’a komuś, kto sam nie dostrzeże w nim żadnych mankamentów. Pomyślcie jednak, czy wasza wstępna reakcja nie byłaby taka, że twierdzenia Moore’a – potraktowane jako filozoficzna odpowiedź na pytanie o wiedzę – są nieuzasadnione; w takim kontekście są po prostu dogmatyczne i pozbawione mocy dowodowej. Od samego początku filozoficznych rozważań wiadomo, że ludzie często myślą, a nierzadko też twierdzą, że wiedzą rozmaite rzeczy w okolicznościach równie „sprzyjających” jak te, w których znalazł się Moore. Chodzi natomiast o to, czy w tych sytuacjach faktycznie *wiedzą* oni to, co – jak im się zdaje – wiedzą, a jeśli tak, to w jaki sposób. Zanim odpowie się na filozoficzne pytanie lub ujawni jego nieprawomocność, należy najpierw w jakiś sposób odrzucić lub wytłumaczyć rozważania, które tradycyjnie uznaje się za wiodące do przeczącej odpowiedzi. Nawet jeśli wniosek Moore’a jest w rzeczywistości prawdziwy i nie można go pogodzić z filozoficznym sceptycyzmem, to myślę, że nadal mamy poczucie, iż w istocie Moore nie *obalił* tego poglądu i nie *wyказаł*, że właściwą odpowiedź stanowi jego własne stanowisko „zdroworozsądkowe”. Mam poczucie – a spodziewam się, że podziela je wielu z was – że choć sceptycyzm *może* być fałszywy, Moore tego nie dowiódł.

Nie jest to, rzecz jasna, argument przeciwko Moore’owi, a jedynie opis naturalnej reakcji, która wymaga wyjaśnienia. Niektórzy filozofowie reagujący w ten sposób argumentowali, że Moore nie twierdzi po prostu, iż wie pewne rzeczy i w ten sposób przesądza sprawę; w rzeczywistości robi coś innego – np. wskazuje jedynie, że twierdzenie, iż pewne rzeczy wiemy, jest całkowicie poprawnym użyciem języka<sup>4</sup>, albo też zaleca, aby słowa „wie-

<sup>3</sup> Tamże, s. 146. [Przekład polski, s. 81].

<sup>4</sup> Zob. N. Malcolm, *Moore and Ordinary Language*, [w:] P. A. Schilpp (red.), *The Philosophy of G. E. Moore*, New York 1952, s. 356-61.

dzieć” używać nadal w pewien sposób<sup>5</sup>, czy coś w tym rodzaju. Moore kategorycznie odrzucił te interpretacje<sup>6</sup>. Sądził, że naprawdę wie, iż istnieją ludzkie ręce, które ma przed sobą, i że udowodnił istnienie zewnętrznego świata w najlepszy z możliwych sposobów, na jakie można dowieść istnienia „zewnętrznej rzeczy”.

Jednakże nawet gdyby dało się pokazać, że te oraz inne zarzuty<sup>7</sup> zniekształcają rzeczywisty projekt Moore’a, nadal nie mielibyśmy odpowiedniego pozytywnego opisu tego „dowodu” i jego konsekwencji. Wciąż pozostajemy z wyjściowym pytaniem: jak Moore mógł przedstawić „dowód” tak jawnie nieodpowiedni jako odpowiedź na filozoficzny problem naszej wiedzy o świecie zewnętrznym?

Być może odpowiedź stanie się łatwiejsza, gdy odróżnimy dwa różne pytania dotyczące „dowodu” Moore’a, których najczęściej nie stawia się osobno – prawdopodobnie dlatego, że pewną odpowiedź na jedno z nich uważa się za oczywistą. (i) Czy to, co mówi Moore w swoim wniosku, tj. że istnieją rzeczy zewnętrzne i że on o tym wie, jest faktycznie niezgodne ze stanowiskiem filozoficznego sceptycyzmu, w myśl którego nie wiadomo, czy istnieją zewnętrzne rzeczy? (ii) Czy Moore rzeczywiście dowodzi swojego wniosku? Jeżeli mamy poczucie (a mamy), że Moore nie obalił filozoficznego sceptycyzmu, i dochodzimy do wniosku, że jego „dowód” jest niepoprawny – a zatem odpowiedź na drugie pytanie jest przecząca – to myślę, że jest tak wyłącznie dlatego, iż odpowiedzieliśmy już wcześniej twierdząco na pierwsze pytanie. Założyliśmy z góry, że twierdzenie Moore’a, iż wie, że istnieją rzeczy zewnętrzne, jest wprost niezgodne ze stanowiskiem filozoficznego sceptycyzmu, wedle którego nie wiadomo, czy zewnętrzne rzeczy

<sup>5</sup> Zob. A. Ambrose, *Moore’s Proof of an External World*, [w:] Schlipp, dz. cyt., s. 410-17.

<sup>6</sup> G. E. Moore, *A Reply to My Critics*, [w:] Schlipp, dz. cyt., s. 668-75.

<sup>7</sup> Zob. np. N. Malcolm, *Defending Common Sense*, „Philosophical Review” 1949 (prze-druk w: E. D. Klempke (red.), *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*, Chicago 1969). Malcolm twierdzi tam, że Moore w swoim „dowodzie” niewłaściwie używa słowa „wiedzieć”, ponieważ jego poprawne użycie wymaga, aby istniał pewien problem i pewna wątpliwość do rozstrzygnięcia, aby używająca tego słowa osoba była w stanie podać jakąś rację za swoim stwierdzeniem, a także tego, aby istniała procedura, która pozwoliłaby rozstrzygnąć ten problem. Jednakże warunki te – ani z osobna, ani razem – nie wydają się konieczne w przypadku wszystkich poprawnych użyci słowa „wiedzieć”. W sprawie niektórych codziennych kontekstów, w których można w pełni zasadnie twierdzić, że posiada się tego rodzaju wiedzę, jaką Moore przypisuje sobie we wniosku swego „dowodu” czy w swojej „obronie zdrowego rozsądku”. Zob. T. Clarke, *The Legacy of Skepticism*, „Journal of Philosophy” 1972. Moja interpretacja Moore’a bardzo wiele zawdzięcza wywodom Clarke’a.

istnieją. Ale czy tak rzeczywiście jest? Odpowiedź zależy, naturalnie, od tego, jaki cel miał „dowód” Moore’a. Dowód ten mógłby być poprawny, a mimo to nie stanowić odpowiedzi na filozoficzne pytanie dotyczące naszej wiedzy o rzeczach zewnętrznych, ponieważ jego wniosek nie jest w rzeczywistości niezgodny z jakąkolwiek filozoficzną odpowiedzią na to pytanie<sup>8</sup>.

Właśnie z chwilą uświadomienia sobie, że odpowiedzią na filozoficzne pytanie w żadnym razie nie są twierdzenia w stylu twierdzenia Moore’a, wygłaszane w najlepszych możliwych okolicznościach do zdobywania wiedzy o otaczającym nas świecie, nasuwa się wątpliwość, czym właściwie jest to pytanie filozoficzne. Być może Moore’a można potraktować jako kogoś, kto nie rozumie żadnych innych pytań o wiedzę, z wyjątkiem tych konkretnych lub ogólnych pytań, na które odpowiada się – i przyjmuje się te odpowiedzi – właśnie w taki sposób, w jaki stwierdził on, że wie, iż ma przed sobą dwie ludzkie ręce, a zatem dwie „rzeczy zewnętrzne”<sup>9</sup>. Powiada on: „Wiem – i faktycznie udowodniłem – że istnieją przynajmniej dwie rzeczy zewnętrzne”. Filozoficzny sceptyk mówi natomiast: „Nie wiadomo, czy istnieją jakieś rzeczy zewnętrzne”. Ale czy to, co mówi Moore, wzięte tak jak on to rozumie, *musi* być niezgodne ze słowami sceptyka, wziętymi tak jak *on* je rozumie? Możemy chyba dopuścić ewentualność przeczącej odpowiedzi

<sup>8</sup> Rozwinięcie tego poglądu o potocznej prawomocności i filozoficznej bezwartościowości twierdzeń Moore’a – i w ogóle o problematycznej relacji między pytaniami i twierdzeniami filozoficznymi a codziennym życiem – można znaleźć w cytowanej pracy Clarke’a.

<sup>9</sup> Co ciekawe, Moore z ogromnym naciskiem podkreśla, iż – idąc tu za Kantem – przez „rzeczy zewnętrzne” rozumie „rzeczy znajdujące się w przestrzeni”. Zrównuje to pytanie, na które Moore usiłuje odpowiedzieć (tj. „Czy istnieją rzeczy zewnętrzne?”) z „empirycznym” pytaniem Kanta dotyczącym „empirycznych przedmiotów zewnętrznych”. Kant utrzymywał, że każde „postrzeżenie zewnętrzne [...] dostarcza bezpośredniego dowodu” istnienia takich rzeczy i że prawdziwość „empirycznego realizmu” jest w tym sensie „niekwestionowalna” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN 1957, A 375). Toteż Kant nie protestowałby przeciwko dowodowi Moore’a w tej postaci ani nawet przeciwko nazywaniu go dowodem, ale nie uznałby go za usuwający „skandal filozofii i powszechnego rozumu ludzkiego, żebyśmy musieli przyjmować tylko na *wiarę* istnienie rzeczy poza nami [...] i żebyśmy nie mogli przeciwstawić żadnego zadowalającego dowodu, jeżeli komu przyjdzie na myśl powątpiewać o ich istnieniu” (Kant, dz. cyt., B XXXIX, przypis). Dowodem potrzebnym do usunięcia tego „skandalu” nie jest sam fakt, że w postrzeżeniu prezentuje się „empirycznie zewnętrzna” rzecz; trzeba jeszcze wykazać, że pozorne racje wątplenia można zawsze podważyć i że „empiryczny realizm” jest prawdziwy. Dla Kanta dowód Moore’a jest dowodem tylko *dlatego, że* „empiryczny realizm” jest prawdziwy; nie ustala on natomiast tej prawdziwości. Kant zatem nie uznałby, że dowód Moore’a rozwiązuje problem filozoficzny, kładąc tym samym kres „skandalowi”. Moore wydaje się nieświadomy tego faktu.

na to pytanie, nawet jeśli nie do końca rozumiemy i nie jesteśmy w stanie stwierdzić jednoznacznie, co dokładnie mówi filozoficzny sceptyk.

### III

Takie w istocie jest stanowisko Carnapa i innych logicznych pozytywistów. Carnap uważał, że filozoficzne pytanie dotyczące istnienia rzeczy zewnętrznych jest „pseudoproblemem”; ponieważ ani twierdząca, ani przecząca odpowiedź nie jest empirycznie potwierdzalna, pytanie to jest, mówiąc dosłownie, „bezsensowne”<sup>10</sup>. Nie znaczy to wcale, że nie ma sensownych pytań dotyczących istnienia „rzeczy zewnętrznych”, które można postawić i na które można odpowiedzieć. Zadajemy je każdego dnia w nauce i w codziennym życiu, są to jednak pytania „empiryczne”, na które można odpowiedzieć. Z tego właśnie względu Carnap nazywa je „pytaniami internalnymi”, stawianymi „w ramach” schematu „języka rzeczy”, na które można w ten czy inny sposób odpowiedzieć przy użyciu uznanych procedur empirycznych<sup>11</sup>. Całkowicie ogólnego czy „eksternalnego” pytania o realność samego „świata rzeczy”, utrzymuje Carnap, „nie stawiają ani zwykli ludzie, ani naukowcy, a jedynie filozofowie”<sup>12</sup>. Pytanie to jest bezsensowne, ponieważ wszystkie rzekome odpowiedzi są empirycznie nieweryfikowalne.

Wprawdzie Carnap uznał to filozoficzne pytanie za bezsensowne, ale rozumiał je (lub rozważania, z których ono wyrasta) na tyle, aby zauważyć i docenić coś, czego Moore zdawał się zupełnie nie dostrzegać, tj. że na pytanie filozoficzne *nie* odpowiadają w żaden sposób odkrywca naukowiec, niezależnie od stopnia ich prawomocności, ani człowiek z ulicy, bez względu na to, jak bardzo uważnie postępuje. Pozostaje to prawdą nawet wtedy, gdy owym zwykłym człowiekiem jest G. E. Moore, trzymający w górze ręce przed publicznością złożoną z filozofów.

---

<sup>10</sup> R. Carnap, *The Logical Structure of the World* oraz *Pseudoproblems in Philosophy*, London 1967, s. 332-334. W zasadzie takie samo stanowisko w sprawie problemu „realności świata zewnętrznego” zawiera praca: M. Schlick, *Positivism and Realism*, [w:] A. J. Ayer (red.), *Logical Positivism*, Glencoe, Ill. 1959 [*Pozytywizm a realizm*, przeł. M. Szczubiałka, [w:] B. Stanośz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa: WUW 1991, s. 21-51].

<sup>11</sup> R. Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, [w:] tenże, *Meaning and Necessity*, Chicago 1956, s. 206-207.

<sup>12</sup> Tamże, s. 207.

Carnap mógłby uznać słowa i poczynania Moore'a za najzupełniej naturalne i prawomocne, i – z *tego właśnie powodu* – nieistotne dla filozoficznej kwestii świata zewnętrznego. Uważał on, że gdy dwóch geografów wyrusza w podróż, aby ustalić, czy pewna znana im ze słyszenia góra jest rzeczywista, czy tylko mityczna, to rozwiążą oni ten problem empirycznie i osiągną porozumienie w sprawie jej istnienia lub nieistnienia bez konieczności rozstrzygnięcia filozoficznego sporu między, powiedzmy, „realizmem” a „idealizmem”<sup>13</sup>. „Realizm” i „idealizm” są przypuszczalnie niezgodnymi poglądami filozoficznymi, ale wspomniani geografowie rozwiążą „wewnętrzny” problem istnienia góry bez kłótni. Odkrywszy w ten sam sposób drugą górę, mogliby oni powiedzieć: „Tu jest jedna góra” i „Tu jest druga”, czy nawet: „Istnieją przynajmniej dwie góry”. Myślę, że mogliby również w pełni prawomocnie powiedzieć, zbierając to, co wiadomo obecnie o Ziemi: „Istnieją góry”, czy nawet: „Wiemy, że istnieją góry”. Nie ma w tym nic złego, o ile rozumie się to „internalnie”, jako sprawozdanie z ich odkryć empirycznych. Carnap dodałby, że nie ma w tym również nic filozoficznego – „eksternalny” spór między „realizmem” a „idealizmem” nie został tu w ogóle uwzględniony.

W takim razie wydaje się, że wychodząc od tego, co geografowie mówili, że wiedzą, z łatwością możemy uczynić następny krok. Góra jest bezsprzecznie zewnętrznym przedmiotem fizycznym. Być może nagle olśnienia lub liczby naturalne nie są zewnętrznymi przedmiotami fizycznymi, ale jeśli w ogóle coś nimi jest, to z pewnością góry. Skoro jednak wiemy (a wiemy), że istnieją góry i wiemy (a wiemy), że góry są zewnętrznymi przedmiotami fizycznymi, to z pewnością wiemy, że istnieją zewnętrzne przedmioty fizyczne. Przy sporządzaniu listy rzeczy, o których wiemy, że istnieją, całkowicie prawomocne byłoby umieszczenie na niej zewnętrznych przedmiotów fizycznych.

Według mnie nie powinno to wzbudzić sprzeciwu Carnapa ani żadnego innego filozofa, o ile *rozumie się to* (by tak rzec) „*internalnie*”, jako opis czy podsumowanie tego, co wiemy o świecie<sup>14</sup>. Sugeruje to, że przy pewnym rozumieniu również „dowód” Moore'a jest w pełni prawomocny. Żaden krok tego dowodu nie zawiera błędu lub nieuzasadnionego twierdzenia, przesłanki rzeczywiście prowadzą do wniosku i Moore faktycznie wyprowadza ten wniosek. To rozumienie wymaga jednak „internalnej” (w sensie Carnapowskim) interpretacji wniosku – możemy więc zgodzić się na całkowitą prawo-

<sup>13</sup> Carnap, *The Logical Structure of the World* oraz *Pseudoproblems in Philosophy*, s. 333-334.

<sup>14</sup> „Nasz przykład można z łatwością uogólnić. To, co jest prawdziwe w przypadku góry, jest również prawdziwe w odniesieniu do całego świata zewnętrznego” (tamże, s. 334).



mocność tego dowodu, nie rezygnując wcale z naszej pierwotnej idei, że jest on zupełnie nieistotny dla filozoficznego problemu naszej wiedzy o zewnętrznym świecie. Jeżeli zainteresowanie Moore'a tym, co wiemy, podobnie jak zainteresowanie dwóch geografów, dotyczyło tylko takich konkretnych lub ogólnych pytań, na które odpowiada się w sposób, w jaki on słusznie przyjął istnienie dwóch ludzkich rąk, to nie jest chyba zaskakujące, że to, co powiedział, jest bez znaczenia w przypadku epistemicznych pytań innego typu. A wobec tego jego twierdzenie, że wie, iż istnieją rzeczy zewnętrzne, nie jest wprost niezgodne ze stanowiskiem filozoficznego sceptycyzmu, w myśl którego nie wiadomo, czy istnieją jakiegokolwiek rzeczy zewnętrzne. Aby taka niezgodność zachodziła, *filozoficzna* teza „Istnieją rzeczy zewnętrzne” musiałaby być bezpośrednio wyprowadzalna z twierdzenia „Tu jest ludzka ręka”.

Carnap zapobiegł owej dedukcji, odrzucając w ogóle istnienie takiego sądu jak filozoficzna teza „Istnieją rzeczy zewnętrzne” lub „Wiemy, że istnieją rzeczy zewnętrzne”. Na pytanie, czy prawdziwy jest filozoficzny „realizm” czy „idealizm”, nie mogą w żaden sposób odpowiedzieć procedury weryfikacji empirycznej; jest to „pseudoproblem”, a każda zamierzona odpowiedź jest „pozbawiona sensu”. Dlatego z ustalonej empirycznie przesłanki „Istnieją przynajmniej dwie góry” nie można wyprowadzić wniosku „Istnieją rzeczy zewnętrzne”, rozumianego jako zajęcie pewnego stanowiska filozoficznego. Jak sugerowałem, nie ma powodu, aby Carnap przeczył, że w pewnych okolicznościach można stwierdzić, iż istnieją rzeczy zewnętrzne lub iż wiemy o ich istnieniu i że podstawą tego może być ustalenie istnienia gór lub naszej wiedzy o ich istnieniu. Oczywiście jednak w *tych* okolicznościach stwierdzenia istnienia rzeczy zewnętrznych nie należy rozumieć filozoficznie. Jest to jedynie sposób wyrażenia bardzo ogólnego faktu empirycznego. Wydawałoby się, że te same słowa mogą również wyrażać ciekawszą tezę filozoficzną, ale według Carnapa tak nie jest i być nie może.

Rzecz jasna, Carnapowskie ujęcie pytań i twierdzeń filozoficznych – pozytywistyczne i nieprzychylne – jest mocno powiązane z weryfikacjonistyczną zasadą znaczenia<sup>15</sup>. Nie istnieje „teoretyczne” ani „poznawcze” pytanie o „realność świata rzeczy” jako całości, ponieważ nie jest możliwa empiryczna weryfikacja żadnej odpowiedzi na to pytanie. Pozostaje natomiast „praktyczne” lub „ateoretyczne” pytanie, czy w ogóle przyjąć „język rzeczy”

<sup>15</sup> W sprawie analizy weryfikacjonistycznej zasady znaczenia i jej roli w obecnych kontekście zob. tamże, s. 325-331.

– odpowiedzią będzie decyzja oparta na celowości i użyteczności przyjęcia tego zbioru konwencji<sup>16</sup>. Nie trzeba wcale akceptować weryfikacjonizmu Carnapa ani podanej przezeń pozytywnej charakterystyki problemów filozoficznych jako „praktycznych”, a nie teoretycznych, żeby zgodzić się z jego kluczową uwagą, która wydaje mi się zasadniczo trafna. Mam na myśli uznanie przezeń, że filozoficznego problemu zewnętrznego świata i naszej wiedzy o nim nie rozwiąże się przez dochodzenie do pewnych odkryć empirycznych i wniosków czy to w nauce, czy w codziennym życiu. Ma to niebagatelne znaczenie, ponieważ zakłada wprowadzenie jakiejś formy rozróżnienia między potocznymi czy naukowymi twierdzeniami, że istnieją rzeczy zewnętrzne, a filozoficznymi pytaniami i twierdzeniami dotyczącymi tych rzeczy, nawet jeśli znajdują one wyraz w tych samych słowach. Moore najwyraźniej dostrzegał jedynie „internalną” i „empiryczną” stronę tego rozróżnienia, całkowicie pomijając problem filozoficzny. Naturalnie, jeśli Carnap ma rację, to Moore nie pominął nic sensownego i z tej samej racji nie odpowiedział na żadne pytanie filozoficzne. Być może *to* właśnie pominął.

Zgodnie ze stanowiskiem Carnapa nie posiadamy „przekonania o realności świata rzeczy”. Jeżeli więc *można* powiedzieć, że posiadamy przekonanie lub akceptujemy sąd, zgodnie z którym istnieją rzeczy zewnętrzne – co, jak sugerowałem, można powiedzieć o geografach, a zatem i o reszcie z nas – to sąd, który, jak się twierdzi, uznajemy, można rozumieć jedynie potocznie, tak aby sąd „Istnieją rzeczy zewnętrzne” wynikał w oczywisty i bezsprzeczny sposób z sądów „Istnieją góry” i „Góry są przedmiotami zewnętrznymi”. Powodem, dla którego Carnap przeczył, że posiadamy interesujące filozofa przekonanie o rzeczach zewnętrznych, było to, że owego domniemanego przekonania nigdy nie można potwierdzić ani unieważnić, a zatem sąd, który mielibyśmy uznać, w ogóle nie istnieje. Pomijając weryfikacjonizm Carnapa, na to właśnie zwraca uwagę filozoficzny sceptyk. *Gdyby* filozof *miał* rację, przypisując nam wszystkim przekonanie o świecie rzeczy zewnętrznych i uznawszy następnie to przekonanie za problematyczne, postawił pytanie, czy na drodze doświadczenia możemy je potwierdzić lub unieważnić, to postąpiłby słusznie, udzielając odpowiedzi przeczącej. Wszelkie możliwe doświadczenie jest w równej mierze zgodne z jego prawdziwością, co z fałszywością, a wobec tego nie mamy powodu, aby posiadać przekonanie o rzeczach zewnętrznych. To właśnie miał na myśli Carnap, twierdząc, że sąd „Istnieją rzeczy zewnętrzne”, rozumiany filozoficznie, jest empirycznie

<sup>16</sup> Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, s. 208 i 214.

nieweryfikowalny. Zgadza się do całkowicie z tezą sceptycyzmu, że nawet *gdyby* filozoficzny problem świata zewnętrznego był zagadnieniem sensownym i „teoretycznym”, to i tak nigdy nie można by go rozstrzygnąć, a zatem nie moglibyśmy posiadać na ten temat wiedzy.

Ponieważ Carnap dzieli tę warunkową tezę ze sceptykiem, nie może przyjąć strategii bezpośredniej konfrontacji i próbować sprostac filozoficznemu sceptycyzmowi przez wykazanie, że *wiemy* to, czego – zdaniem sceptyka – nie wiemy. Wydaje mi się, że w tym względzie ma on całkowitą rację. Moore prostolinijnie przyjął, że wiemy o istnieniu rzeczy zewnętrznych, lecz było to prawomocne i bezsporne jedynie dlatego, że w ogóle nie zdołał przez to włączyć sceptyka do gry. Trudno byłoby uznać, że stanowiło to część *strategii* Moore’a – po prostu nie wziął tego pod uwagę. Carnap na tyle rozumiał potencjalne wyzwanie filozoficznego sceptycyzmu, aby zdawać sobie sprawę, że nigdy nie będzie można mu sprostac, i z tego właśnie powodu zakwestionował jego inteligibilność. Rzecz jasna, powiedzenie, że sąd „Istnieją rzeczy zewnętrzne”, rozumiany filozoficznie, jest bezsensowny, to skrajny pogląd na to, w jaki sposób różni się on od swego całkowicie potocznego „internalnego” i „empirycznego” odpowiednika, który uznaje Moore. Bez względu jednak na swą skrajność jest to stanowisko, zgodnie z którym istnieje zauważalna różnica między statusem twierdzeń lub pytań, które zajmują filozofa, a ich potocznymi lub naukowymi „internalnymi” odpowiednikami. Tego typu rozróżnienie nasuwa się nam, gdy próbujemy potraktować rozważania sceptyczne poważnie. Kryje się ono za Kantowskim rozróżnieniem między, jak to nazywa, „empirycznymi” i „transcendentalnymi” pytaniami i twierdzeniami<sup>17</sup>, i to właśnie ono pozwoliło nam uświadomić sobie,

---

<sup>17</sup> Wprowadzone przez Carnapa rozróżnienie między „eksternalnymi” a „internalnymi” pytaniami i (rzekomymi) twierdzeniami jest zbliżone do rozróżnienia Kanta. Kant utrzymywał np., że sąd „Rzeczy istnieją niezależnie od naszych umysłów” jest prawdziwy wzięty „empirycznie”, ale fałszywy wzięty „transcendentalnie”. „Realizm” jest empirycznie prawdziwy, ale fałszywy transcendentalnie. Carnap utrzymywał, że jest on prawdziwy wzięty „internalnie” i „empirycznie”, natomiast pozbawiony znaczenia wzięty „eksternalnie” czy filozoficznie. Obaj są jednak zgodni, że istnieją dwa różne rozumienia realizmu czy też dwa odmienne pytania, które można zadać w przypadku „rzeczy zewnętrznych”.

Mówiąc, że sąd „Rzeczy istnieją niezależnie od naszych umysłów” można rozumieć „transcendentalnie”, Kant nie miał na myśli tego, że, rozumiany w ten sposób, sąd ten stwierdza istnienie dziedziny bytów pozostających w wyniosłym odosobnieniu, poza zasięgiem wszelkiego możliwego doświadczenia. Byłaby to dziedzina *transcendentna*, z konieczności nam niedostępna. Pytanie lub twierdzenie jest *transcendentalne*, jeżeli posiada specjalny status czy też odgrywa szczególną rolę w odniesieniu do naszej wiedzy w ogóle; pyta ono o (lub stwierdza) warunki,

że „dowód” Moore’a nie rozwiązuje filozoficznego problemu świata zewnętrznego.

#### IV

Naszą wiedzę o świecie uzyskujemy za pomocą zmysłów i jej możliwość staje się filozoficznie problematyczna z chwilą, gdy – wraz z Kartezjuszem – zdamy sobie sprawę, że ze względu na możliwość, iż śnimy lub ulegamy złudzeniu, całe nasze doświadczenie *mogłoby* być dokładnie takie jak teraz, nawet gdyby zewnętrzny świat w istocie różnił się znacznie od tego, za jaki go uznajemy. Sceptyczne wyzwanie stawia przed nami możliwość, która wydaje się zrozumiała. Wydaje się, że musimy przynajmniej dopuścić możliwość rozróżnienia między obiektywnym sposobem istnienia rzeczy a sposobami, w jakie ich doświadczamy. W rezultacie wyzwanie to zmusza nas do wykazania, jak moglibyśmy *wiedzieć*, że rzeczy istnieją w określony sposób, a nie jedynie, że są przez nas, a być może przez wszystkich, doświadczane jako w taki sposób istniejące<sup>18</sup>.

Carnap nie próbował rozwiązać tego problemu, przyjmując najpierw, że zewnętrzny świat może, czy nawet mógłby, w zasadzie różnić się od sposobu, w jaki go doświadczamy, a następnie pokazując, skąd wiemy, że ta możliwość faktycznie nie zachodzi. Sądził on, że nie ma takiej możliwości, i dlatego nie ma sensu pytać, czy lub jak wiemy, że ona nie zachodzi. Nie podjął on więc sceptycznego wyzwania. Gdyby miał rację, to całkowicie zażegnałby niebezpieczeństwo sceptycyzmu – ale nie przez wykazanie, że w istocie wiemy to, czego, zdaniem filozoficznego sceptyka, nie wiemy.

Choć na pozór oczywista, uwaga ta nie jest bez znaczenia, wydaje się bowiem, że odrzuca ją bądź pomija wielu z tych, którzy poszukują ogólnej charakterystyki ludzkiej wiedzy. W pozostałej części tego artykułu postaram się wpisać tzw. znaturalizowaną epistemologię w kontekst wprowadzonego

---

które muszą być spełnione, jeżeli ma być możliwa jakakolwiek wiedza. A to nie wymaga, aby opisywało ono jakąś rzekomo transcendentną dziedzinę. Zob. Kant, dz. cyt., A 11-12 i 296.

<sup>18</sup> Wskazując na źródło tradycyjnego problemu filozoficznego, nie staram się tu przedstawić w szczegółach *argumentu* na rzecz filozoficznego sceptycyzmu, a tym bardziej przekonać was o jego prawdziwości. Chcę jedynie przypomnieć wam te znane rozważania dotyczące percepcji zmysłowej i wiedzy, które, słusznie bądź nie, nadają problemowi świata zewnętrznego wagę filozoficzną. Od początku do końca odwołuję się do waszej znajomości i sympatii dla kilku początkowych stron pierwszej *Medytacji* Kartezjusza.

tu rozróżnienia między dwoma różnymi sposobami traktowania na pozór jednego i tego samego twierdzenia o świecie lub o wiedzy na jego temat.

Quine, na przykład, nie podziela zaproponowanej przez Carnapa koncepcji problemów filozoficznych jako niepoznawczych i ateoretycznych. Uważa on, że filozofia jest po prostu ogólniejsza niż inne „niefikcyjne dyscypliny”<sup>19</sup> i że rozważania filozofa różnią się od rozważań geografa czy fizyka „jedynie szerokością kategorii”<sup>20</sup>. Pytania filozoficzne są więc równie faktualne i empiryczne, a z pewnością równie teoretyczne, jak problemy bardziej szczegółowych nauk.

W *Słowie i przedmiocie* Quine pisze:

Naukowcy, w najszerszym sensie tego słowa, starają się z mozołem odgadnąć, jaka jest rzeczywistość, a pytanie, co istnieje, co jest rzeczywiste, częściowo charakteryzuje przedmiot ich badań [...] Ostatnim arbitrem jest tzw. metoda naukowa, bez względu na jej amorficzny charakter<sup>21</sup>.

Mówi on również o naszej „hipotezie zwykłych przedmiotów fizycznych” i o naszym „postulowaniu lub przyjmowaniu” takich rzeczy<sup>22</sup>. Chociaż źródło naszej akceptacji „spowija mgła prehistorii”<sup>23</sup>, to Quine uważa, że do „hipotezy” o istnieniu rzeczy fizycznych dochodzimy przez „proces budowania teorii”<sup>24</sup>, który dostarcza „najsprawniej funkcjonującego i najbardziej adekwatnego ogólnego opisu świata”<sup>25</sup>. Empiryczne badanie procesów, dzięki którym tworzymy naszą „teorię świata”, jest zadaniem „znaturalizowanej epistemologii”<sup>26</sup>.

Carnap także sądził, że wszyscy „przyjeliśmy świat rzeczy” w bardzo wczesnym okresie naszego życia „jako coś oczywistego”, ale był zdania, że akceptacji tej nie należy mieszać z akceptacją czy uznaniem za prawdziwy

<sup>19</sup> W. V. Quine, *Word and Object*, Cambridge, Mass. 1960, s. 275 [*Słowo i przedmiot*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa: Fundacja Aletheia 1999, s. 311].

<sup>20</sup> Tamże, s. 275 [przekład polski – s. 312].

<sup>21</sup> Tamże, s. 22-23 [przekład polski – s. 36].

<sup>22</sup> Tamże, s. 22 [przekład polski – s. 36].

<sup>23</sup> Tamże, s. 22 [przekład polski – s. 36].

<sup>24</sup> Tamże, s. 22 [przekład polski – s. 36].

<sup>25</sup> Tamże, s. 4 [przekład polski – s. 16].

<sup>26</sup> Zob. W. V. Quine, *Epistemology Naturalized*, [w:] tenże, *Ontological Relativity and Other Essays*, New York 1969 [*Epistemologia znaturalizowana*, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 1986, s. 106-125].

sądu, iż „świat rzeczy jako całość” istnieje czy jest realny<sup>27</sup>. Był on również zdania, że z niewątpliwej praktycznej przydatności i skuteczności „języka rzeczy” nie możemy wyciągać wniosku o prawdopodobnym istnieniu realnego świata rzeczy fizycznych<sup>28</sup>. Zgodnie z poglądem Quine’a nasza „hipoteza” czy „postulat” rzeczy fizycznych jest dobry i dlatego wiemy (przynajmniej tak samo, jak wiemy cokolwiek innego), że istnieją rzeczy fizyczne. Tak jak w każdym innym przypadku nasza wiedza jest ostatecznie oparta na doświadczeniu zmysłowym.

Może to wyglądać na całkowite zaprzeczenie stanowiska Carnapa, ale nie jest wcale jasne, w jakiej mierze mamy tu faktyczny konflikt. Tym właśnie pytaniem chcę się zająć i wydaje mi się, że odpowiedź zależy przede wszystkim od tego, jaka jest relacja między stanowiskiem typu Quine’owskiego a filozoficznym dążeniem do zrozumienia naszej wiedzy o świecie zewnętrznym. Quine twierdzi, że wyjaśnia, skąd wiemy o istnieniu przedmiotów fizycznych. Czy jednak wykazano, że interesująca go wiedza o przedmiotach fizycznych wymaga również posiadania przez nas tej wiedzy, która interesowała tradycyjnych epistemologów, tj. wiedzy o tym, że fizyczne przedmioty na ogół rzeczywiście są takie, jak ich doświadczamy? Czy znaturalizowana epistemologia Quine’a pokazuje, na przykład, skąd wiemy, że nie śnimy, nie ulegamy złudzeniu lub nie zwodzi nas zły demon – w taki sposób, aby było wiadomo, iż tradycyjne możliwości sceptyczne nie zachodzą?

Uważam, że odpowiedź musi być przecząca. Rzecz jasna, sam Quine nigdzie nie twierdzi wprost, że na ogół bierzemy, czy nawet powinniśmy brać, pod uwagę te dziwaczne możliwości. Tak zresztą być powinno, jeżeli, jak mówi, „ostatnim arbitrem jest tzw. metoda naukowa, bez względu na jej amorficzność”. Ci, którzy uczestniczą w naukowym „konstruowaniu teorii”, bez względu na jej amorficzność, faktycznie nie rozważają ani nie eliminują w sposób prawomocny tych wszystkich rzekomych możliwości, jakkolwiek dziwnych. Jeśli prawdą jest, że, jak twierdzi Quine, do naszej „teorii świata” dochodzimy za pomocą „metody naukowej”, to my również tego nie robimy.

Nasuwa to przypuszczenie, że stanowiska naturalistyczne, akcentujące nasze faktyczne sposoby dochodzenia do przekonań o świecie, można uznać za w pełni prawomocne, mimo że nie podejmują one w żaden sposób wyzwania sceptycznego, a tym samym nie dają nam filozoficznej satysfakcji w kwestii naszej wiedzy o świecie. Być może twierdzenie „Istnieją przed-

<sup>27</sup> Carnap, *Empiricism, Semantics, and Ontology*, s. 208.

<sup>28</sup> Tamże.

miotów fizycznych” jest w pełni niepodważalne, gdy rozumie się je po prostu jako ogólny sąd wyprowadzony bez kłopotu z najlepszych naukowych teorii rzeczywistości bądź jako wyraz tego, co my, jako naukowcy-amatorzy, uznajemy za błahą prawdę. Być może równie niekontrowersyjne jest przyjęcie, jako bardzo ogólnego wniosku z teorii uczenia się, że wiemy o istnieniu przedmiotów fizycznych, ponieważ „hipoteza” ta daje nam „najsprawniejszą i najodpowiedniejszą całościową charakterystykę świata”. Jak jednak zwracałem uwagę wcześniej, ogólny sąd „Istnieją rzeczy zewnętrzne” można bez trudu wyprowadzić z odkrycia przez geografów istnienia gór, a także z twierdzenia Moore’a, że istnieją przynajmniej dwie ręce. W owych przypadkach wniosek ten został uznany za nieistotny dla filozoficznego problemu świata zewnętrznego – nie dlatego, że przyjęto go nieprawomocnie, ani nie dlatego, że był nieprawdziwy, tylko dlatego, że nie rozwiązywał w żaden sposób problemu filozoficznego. Moje pytanie brzmi: czym rzekomo „naukowe” uznanie, że istnieją przedmioty fizyczne czy że posiadamy wiedzę o ich istnieniu, różni się pod tym względem od rzekomo „zdroworozsądkowego” twierdzenia Moore’a, że tu jest jedna ręka, a tam druga albo że wie on o istnieniu rzeczy zewnętrznych? Inaczej mówiąc: czy znaturalizowana epistemologia Quine’a, *rozważana w kontekście filozoficznego problemu naszej wiedzy o świecie zewnętrznym*, nie jest po prostu „naukową” wersją tzw. zdroworozsądkowej epistemologii Moore’a?

Wiele wskazuje na to, że Quine nie chce wprowadzać ostrego rozróżnienia między statusem tego, co robi, a statusem tego, co, jak twierdzą, zrobił Moore. Podkreśla on, że w jego rozumieniu badanie ludzkiej wiedzy stanowi część psychologii, a więc część nauki, której źródła bada<sup>29</sup>. Jego zdaniem, myśląc o nas samych i o naszych procesach poznawczych, w nieunikniony sposób posługujemy się jedynymi dostępnymi nam środkami nadawania sensu światu i zdobywania wiedzy o nim. A środki te sprowadzają się, w opinii Quine’a, do szeroko rozumianej nauki współczesnej. W nowszych pracach zaznacza on, że nawet wątpliwości tradycyjnie wysuwane przez filozoficznych sceptyków są „wątpliwościami naukowymi”<sup>30</sup>. Epistemologa należy zatem traktować jako „stojącego przed rzuconym naukom przyrodniczym

<sup>29</sup> Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 83 [przekład polski – s. 118]. Zob. także: W. V. Quine, *The Nature of Natural Knowledge*, [w:] S. G u t t e n p l a n (red.), *Mind and Language*, Oxford 1975, s. 68 [*Natura wiedzy przyrodniczej*, przeł. B. Stanosz, [w:] *Granice wiedzy i inne eseje*, przeł. B. Stanosz, Warszawa: PIW 1986, s. 54].

<sup>30</sup> Tamże, s. 67-68 [przekład polski – s. 53-4]. Zob. także: W. V. Q u i n e, *The Roots of Reference*, LaSalle, Ill. 1974, s. 2-3.

wyzwaniem, które pojawia się w ramach tych nauk” – pytanie brzmi: „gdyby nasza nauka była prawdziwa, to jak moglibyśmy to wiedzieć?”<sup>31</sup> – a według Quine’a wyzwaniu temu należy sprostać przez pokazanie w sposób naukowy, jak faktycznie zdobywamy wiedzę o świecie, biorąc pod uwagę to, że nasze pobudzenia zmysłowe są tak ubogie, jak to sugeruje nasza nauka<sup>32</sup>.

Quine traktuje więc interesujące go „wyzwanie” jako empiryczne pytanie naukowe o to, jak dochodzimy do naszego skomplikowanego zbioru przekonań o świecie. Ja natomiast chciałbym spytać, czy odpowiadając na to pytanie zgodnie z naszymi najlepszymi standardami naukowymi wykazujemy tym samym, że *faktycznie* wiemy to, co tradycyjnie interesowało filozoficznego epistemologa, gdy stawiał pytanie dotyczące naszej wiedzy o zewnętrznym świecie. Jeżeli to właśnie miałby wykazywać projekt Quine’a, to *jakim sposobem*? Z pewnością nie można powiedzieć, że ustalając, iż „hipoteza” trwałych przedmiotów fizycznych jest „teorią” dostarczającą nam „najsprawniej funkcjonującego i najbardziej adekwatnego ogólnego opisu świata”, tym samym uwzględniliśmy, starannie oceniliśmy i ostatecznie odrzuciliśmy „hipotezy” sceptyczne. Na jakiej właściwie podstawie można by utrzymywać, że mimo to „teoria” przedmiotów fizycznych pod istotnymi względami posiada przewagę nad „hipotezą”, że śnię, ulegam zbiorowej halucynacji albo jestem ofiarą złośliwego demona? Czy z chwilą, gdy wyraźnie dopuści się te i podobne możliwości, rzeczywiście można powiedzieć, że „hipoteza” przedmiotów fizycznych jest *prostszy i lepszy* wyjaśnieniem czy opisem mojego doświadczenia – a więc czymś, o czym wiem, że jest prawdziwe? Aby wzmocnić to retoryczne pytanie, przypomnę, jakie musiałyby być moje „doświadczenia”, gdyby pytanie to zostało właściwie postawione: byłyby one bezpośrednimi percepcjami, które, jak się wydaje, równie dobrze jak przez „hipotezę” świata zewnętrznego można by wyjaśnić przez hipotezę złego demona czy snu. Na nic się w tym miejscu zda powiedzenie, że „hipotezy” sceptyczne są gorsze i można je pominąć, ponieważ w rzeczywistości wiadomo, iż są fałszywe lub, w najlepszym razie, całkowicie nieprawdopodobne, bądź też dlatego, że za ich przyjęciem przemawia znacznie mniej racji niż za przyjęciem „hipotezy” przedmiotów fizycznych. Właśnie to staje się kwestią sporną z chwilą postawienia pytania filozoficznego i przewagę „hipotezy” przedmiotów fizycznych nad jej konkurentkami trzeba by dopiero *wykazać*, zamiast z góry ją zakładać.

<sup>31</sup> Tamże, s. 2.

<sup>32</sup> Tamże, s. 2-3.



Żadnej z powyższych uwag nie należy traktować jako kwestionującej czy nawet odrzucającej empiryczne badanie sposobów, na jakie faktycznie dochodzimy do naszych przekonań o świecie. Chcę jedynie zaznaczyć, że wyniki takich dociekań nie wykażą, iż do ogólnego przekonania o istnieniu przedmiotów fizycznych dochodzimy przez uzasadnione wykluczenie w pełni ogólnych możliwości sceptycznych, w myśl których świat zupełnie różni się od sposobów, na jakie go doświadczamy. Pomijając filozoficzne rozmyślenia o ludzkiej wiedzy, faktycznie nigdzie nie spotykamy się z tym problemem i wydaje mi się, że gdyby koniecznym warunkiem uzyskania wiedzy o świecie było zmierzenie się z nim i podanie jakiegoś rozwiązania, to ponieśliśmyby porażkę, a tym samym prawdziwy okazałby się sceptycyzm. Może i lepiej, że faktycznie nie stajemy przed tym problemem. Nie sugeruję jednak, że rezultaty takiego badania, jakie zaleca Quine, nie mogą być, w swoich granicach, całkowicie prawomocne, tak jak nie sugerowałem, że prostolinijne twierdzenia Moore'a nie mogą być zupełnie niekontrowersyjne. *Sugeruję* natomiast, że ceną ich prawomocności jest to, że nie dają odpowiedzi na najogólniejsze pytanie filozoficzne dotyczące naszej wiedzy o świecie. Niewykluczone, że takie sformułowanie jest tendencyjne, ponieważ znajdzie się może ktoś, kto uzna, że warto zapłacić taką „cenę”.

Wciąż czekające na odpowiedź pytanie filozoficzne wyrasta z wyraźnego uświadomienia sobie, że nasze doświadczenie mogłoby być takie, jakie jest, nawet gdyby świat, którego istnienie przyjmujemy, różnił się znacznie od naszych przekonań o nim, będących wynikiem tego doświadczenia. Twierdzenia Moore'a, *jeśli* potraktuje się je jako odpowiedź na wyzwanie sceptycyzmu, były dogmatyczne i bezpodstawne właśnie dlatego, że wydawał się on po prostu ignorować tę możliwość bez zastanowienia. Wydaje mi się, że gdyby podane przez Quine'a tzw. naukowe ujęcie potraktować jako bezpośrednią odpowiedź na pytanie filozoficzne, to znalazłby się on w jeszcze gorszym położeniu niż Moore. W odróżnieniu od Moore'a, Quine nie twierdzi bowiem jedynie, że wiemy o istnieniu przedmiotów fizycznych; usiłuje również wyjaśnić, w terminach ogólnych, *jak* to wiemy. Gdyby więc, wbrew mojej sugestii, potraktować jego odpowiedź jako mającą znaczenie dla pytania filozoficznego, to moim zdaniem nie tylko nie zdołałby on, tak jak Moore, wykazać fałszywości sceptycyzmu, ale wręcz uznałby jego prawdziwość. A mówiąc nieco bardziej realistycznie, byłby do tego *zobowiązany*, bez względu na to, czy faktycznie tak by postąpił.

Quine uważa swoje badanie ludzkiej wiedzy za kontynuację tradycyjnej epistemologii. Nowa epistemologia bada fizyczne podmioty ludzkie, które otrzymują określone wejście pobudzeniowe i w rezultacie „podają jako wyj-

ście opis trójwymiarowego świata i jego dziejów”<sup>33</sup>. Studiując to „ubogie wejście i obfite wyjście”<sup>34</sup>, uczestniczymy w naukowym badaniu rodzaju naczelnych, a zatem rozwijamy pewną część nauk przyrodniczych, której związki z doświadczeniem staramy się zrozumieć<sup>35</sup>. Quine opisuje tę sytuację następująco:

Badamy, w jaki sposób ludzki podmiot, będący przedmiotem analizy, zakłada [istnienie] ciał i jak projektuje swoją fizykę ze swoich danych, oraz uznajemy, że nasza pozycja w świecie nie różni się od jego. Dlatego samo nasze przedsięwzięcie epistemologiczne, psychologia, której jest ono składowym rozdziałem, oraz cała naturalna nauka, której psychologia jest składową księgą – wszystko to jest naszą własną konstrukcją czy projekcją z bodźców, takich jak te, które zaaplikowaliśmy naszemu podmiotowi epistemologicznemu<sup>36</sup>.

Wydaje mi się to niezwykle zagadkowe – nie samo badanie, w jaki sposób rodzaj naczelnych lub poszczególny podmiot ludzki „zakłada [istnienie] ciał” czy „projektuje swoją fizykę” na podstawie swoich śmiesznie ubogich danych, lecz twierdzenie, że badając go uznaję, iż moja pozycja w świecie nie różni się od jego.

Jeżeli traktuję przekonania podmiotu ludzkiego wyłącznie jako „założenia” wytwarzane przez jego wysiłki wynalazcze, operujące na ubogim wejściu pobudzeniowym, a więc pojmuję całą jego „fizykę” i wszystkie jego przekonania dotyczące świata fizycznego jako skomplikowaną „konstrukcję” albo „projekcję” z tych danych, to czy uznaję, że moja pozycja w świecie nie różni się od jego, naprawdę mogę uniknąć sceptycyzmu? Jeżeli zadaję sobie filozoficzne pytanie, jak w ogóle wiem coś o świecie, i odkrywam, że wszystkie moje przekonania o nim, nie wyłączając przekonania o istnieniu innych fizycznych podmiotów ludzkich, które poznają świat podobnie jak ja, same są „projekcjami” na podstawie stosunkowo niewielu (jeśli w ogóle jakichś) pobudzeń mojej powierzchni zmysłowej, to bez trudu uświadamiam sobie, że dowolna liczba innych zbiorów przekonań byłaby równie warta „projekcji” i równie niemożliwa do odrzucenia, włączając z „hipotezą”, że w ogóle nie istnieje świat fizyczny. Mógłbym *rozpocząć* moje rozmyślenia nad wiedzą ludzką od własnego naukowego poglądu na świat, jednak sam

<sup>33</sup> Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 83 [przekład polski – s. 118].

<sup>34</sup> Tamże, s. 83 [przekład polski – s. 118].

<sup>35</sup> Tamże, s. 83 [przekład polski – s. 118]. Zob. także: Quine, *The Nature of Natural Knowledge*, s. 68 [przekład polski – s. 54].

<sup>36</sup> Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 83 [przekład polski – s. 118].

fakt, że moje sceptyczne wątpliwości są „wątpliwościami naukowymi” i pojawiają się w ramach tego, co wstępnie uważa się za wiadome na temat istot ludzkich, nie zapewnia jeszcze bezpieczeństwa nauce, szczególnie gdy zaczynam odnosić te wątpliwości do mnie samego. Quine przyznaje, że sceptyk może w pełni prawomocnie uznać naukę tylko po to, aby ostatecznie ją odrzucić; jak mówi: „ewentualne dokonanie tego byłoby bezpośrednim argumentem przez *reductio ad absurdum*”<sup>37</sup>. Nie wydaje się zatem, by *odrzucał* on możliwość tego rodzaju sceptycznej argumentacji, wychodzącej od tzw. wątpliwości sceptycznych. Ja jednak twierdzę, że wniosek sceptyczny jest *nieunikniony*, jeżeli Quine’owską teorię „założeń” i „projekcji” traktuje się jako istotną dla problemu filozoficznego.

Quine uznaje wiedzę ludzką za skomplikowane połączenie dwóch osobnych czynników. Według mnie jego epistemologicznego projektu rozróżnienia między niezinterpretowanym udziałem świata (który nazywa on „wskazówkami” dla człowieka) a rezultatem ludzkiej „wynaalazczości” (określanej przez niego jako „obraz świata”)<sup>38</sup> nie można uznać za odpowiedź na filozoficzne pytanie dotyczące naszej wiedzy o świecie zewnętrznym bez popadnięcia w totalny sceptycyzm. Na podstawie tych samych danych można by „projektować” niezliczone „teorie”, a świat, który by one opisywały, nie dawałby nam żadnych podstaw do racjonalnego wyboru jednej z nich. Nawet gdybyśmy w rzeczywistości przyjęli jedną „teorię”, nie można by powiedzieć, że zrobiliśmy to z powodu jej dającej się ustalić przewagi nad innymi rozwiązaniami. W tym ujęciu każda konkurencyjna „teoria” jest w równym stopniu oparta na tych samych ubogich danych, a w pozostałej części wyrasta jedynie z naszej własnej subiektywnej budowy. Właśnie ten stan rzeczy wydawał się niebezpieczny Kartezjuszowi i innym tradycyjnym epistemologom. Uważali oni, że aby wyjaśnić, jak w ogóle możemy cokolwiek wiedzieć, trzeba pokazać, że ten stan rzeczy nie zachodzi.

Ale Quine nie zaleca znaturalizowanej epistemologii jako rozwiązania tradycyjnego epistemologicznego problemu świata zewnętrznego. Problem ten, jak sądzi, był „rzeczywisty, lecz błędnie traktowany”<sup>39</sup>. Przypuszczalnie nie zamierza on więc udzielić zadowalającej odpowiedzi na takie pytanie, jakie stawiali sobie tradycyjni epistemologowie. Jest to w pełni zgodne z warunkową uwagą, którą przypisałem Carnapowi: *gdyby* filozoficzny problem świata

<sup>37</sup> T e n z e, *The Nature of Natural Knowledge*, s. 68 [przekład polski – s. 54].

<sup>38</sup> Q u i n e, *Word and Object*, s. 5 [przekład polski – s. 17].

<sup>39</sup> T e n z e, *The Roots of Reference*, s. 2.

zewnątrznego był zagadnieniem „teoretycznie” sensownym, wówczas jedyną odpowiedzią byłby sceptycyzm. Na to właśnie starałem się zwrócić uwagę, omawiając poglądy Quine’a. Jego naturalistyczne wyjaśnienia źródeł naszych poglądów na świat są w pełni prawomocne i akceptowalne jedynie pod warunkiem, że nie odpowiadają na wyzwanie sceptyka i przez to nie dają nam filozoficznej satysfakcji odnośnie do naszej wiedzy o świecie zewnętrznym; są „naukowymi” odpowiednikami „zdroworozsądkowych” twierdzeń Moore’a.

## V

W tym miejscu ktoś mógłby spytać, czy wskazanie, że znaturalizowana epistemologia Quine’a nie odpowiada na tradycyjne pytanie filozoficzne, stanowi jakiś zarzut wobec niej. Dlaczego, posiadając adekwatne naukowe rozumienie sposobu, w jaki uzyskujemy wiedzę o rzeczach, mielibyśmy w ogóle zwracać sobie głowę staroświeckim problemem sceptycyzmu?

Myślę, że jest to wyraz rozpowszechnionego wśród współczesnych filozofów odczucia, i w ramach wniosku chciałbym powiedzieć, dlaczego go nie podzielam. Oczywiście wielu ludzi uważa zawziętość sceptycyzmu po prostu za nieciekawe, ale dopóki nie uporamy się z tradycyjnym sceptycyzmem, bez odpowiedzi pozostanie pytanie o ludzką wiedzę, które – jeśli prawomocne – można z pewnością uznać za najbardziej podstawowe, tj. jak możliwa jest *jakakolwiek* wiedza o świecie? Jeżeli *rzeczywiście* istnieje taki problem, to chcąc zrozumieć ludzką wiedzę trudno byłoby go uznać za błąh czy niegodny poważnego potraktowania. Wydaje mi się, że wyraża on naszą potrzebę spojrzenia na zjawisko ludzkiej wiedzy w pełni obiektywnie, bez śladu antropocentryzmu, i zrozumienia wyłącznie z tego punktu widzenia, jak możliwa jest wiedza. Jeżeli jednak problem filozoficzny jest nieprawomocny lub w jakiś sposób pozbawiony sensu, to, jak sądzę, wynika z tego, że nie możemy osiągnąć takiego zrozumienia ludzkiej wiedzy, a w takim razie będziemy musieli zrozumieć genezę i atrakcyjność złudnej idei, że możemy je osiągnąć.

Idea Quine’a jest taka, że możemy liczyć jedynie na empiryczne i „naukowe” rozumienie ludzkiej wiedzy – jedynym sposobem, aby zrozumieć, jak możliwa jest wiedza, jest po prostu badanie jej faktycznych źródeł i rozwoju, a być może również jej historii<sup>40</sup>. Wydaje mi się, że idea ta musi być

<sup>40</sup> Sam Quine nie akcentuje historycznego studium rozwoju wiedzy ludzkiej jako ważnej części w pełni znaturalizowanej epistemologii, chociaż nie ma powodów, aby go nie uwzględnił. Uważa on, że historycznie zorientowane prace Polanyi’ego, Kuhna, Hansona i innych wyrażają

słuszna. Możliwe powinno być jednak *wykazanie*, że tak jest – że istotnie poza faktami, które możemy odkryć naukowo, związanymi z rzeczywistymi procesami nabywania i rozwijania wiedzy, nie ma nic innego do rozumienia na temat ludzkiej wiedzy i jej możliwości. Prowadzi to do kolejnej sprawy, która, jak mi się wydaje, jest niewystarczająco brana pod uwagę. Gdyby *wykazano*, że jest to jedyny dostępny nam rodzaj rozumienia ludzkiej wiedzy, to wniosek ten należałoby potraktować zupełnie poważnie. Gdyby tylko to było poznawalne lub zrozumiałe na temat ludzkiej wiedzy i *gdyby*, jak stanowczo twierdzą, takie odkrycia nie dawały żadnej odpowiedzi na tradycyjne pytanie dotyczące naszej wiedzy o świecie zewnętrznym (a zatem nie byłoby żadnej możliwej odpowiedzi na to filozoficzne pytanie), to wynikałoby z tego, że złudne jest przypuszczenie, iż, gdy zadajemy to pytanie, to istnieje w ogóle coś *inteligibilnego*, czego nadal nie rozumiemy na temat ludzkiej wiedzy. Jeżeli badanie naszych rzeczywistych sposobów poznawania może nam dostarczyć wszystko, co jest do zrozumienia w kwestii ludzkiej wiedzy, to nic więcej już nie pozostaje. A ponieważ to wciąż nie byłaby odpowiedź na pytanie filozoficzne, to wynika z tego, że nie został ustalony ani sceptycyzm, *ani jego przeciwieństwo*. Jeżeli zatem bez zastrzeżeń uznajemy ideę, zgodnie z którą naturalistyczne badanie naszych rzeczywistych sposobów poznawania może dostarczyć wszystko, co jest do zrozumienia na temat ludzkiej wiedzy, to nie możemy równocześnie twierdzić, że dowodzi to także, iż filozoficzny sceptycyzm jest fałszywy i w istocie *wiemy* to, czego w myśl tradycyjnego sceptycyzmu w sprawie świata zewnętrznego nie wiemy.

Właśnie uświadomienie sobie, że koncepcja naturalistyczna może nam dać wszystko, co możliwe, wydaje mi się najważniejszym postępowaniem w epistemologii. Ale do uświadomienia sobie tego nie wystarczy sama pozytywna epistemologia znaturalizowana. Musimy zrozumieć dokładnie, na czym polega fałszywość lub niespójność tradycyjnego pytania o wiedzę albo sposobu, w jaki się ono wyłania lub nabiera szczególnej mocy. Musimy zrozumieć, dlaczego, zadając to pytanie, co najwyżej ulegamy *złudzeniu*, że zadajemy rzeczywiste pytanie. Ci, których sceptycyzm interesuje niewiele albo wcale, mogli już wcześniej wyrobić sobie taki pogląd, ale nie sądzę, by do-

---

swoisty „nihilizm epistemologiczny”, który stanowi zachętę do „kulturowego relatywizmu”. Quine nie wyjaśnia, dlaczego jest to bardziej prawdopodobne w przypadku historii wiedzy niż w przypadku historii w ogóle. Jego zagadkowe uwagi wskazują, być może, że w jego rozumieniu zadanie znaturalizowanej epistemologii nie sprowadza się jedynie do wyjaśnienia tego, jak faktycznie zdobywamy wiedzę, którą posiadamy. Zob. Quine, *Epistemology Naturalized*, s. 87-8 [przekład polski s. 122-123].

konali tego na podstawie odpowiedniej i przekonującej filozoficznej diagnozy argumentów sceptycznych.

Dowodziłem, że Carnap był na dobrej drodze, ponieważ rozumiał przy najmniej, że nic z tego, co wiąże się z naszymi codziennymi i naukowymi praktykami poznawczymi, nie rozstrzyga problemu filozoficznego. Uważał on jednak ten problem za dosłownie bezsensowny, nic więc dziwnego, że nic nie mogło go rozstrzygnąć. Według mnie, i każdego, kto pozostaje pod wrażeniem pierwszej *Medytacji* Kartezjusza, problem polega na tym, że tradycyjne pytanie epistemologiczne z pewnością *nie wydaje się* zwyczajnie bezsensowne. W istocie wydaje się ono ściśle analogiczne do potocznych pytań, które są całkowicie inteligibilne i posiadają swoje odpowiedzi. Mogę, na przykład, spytać, czy w tej chwili postrzegam rzeczy takimi, jakie są naprawdę, albo czy nie wysechł jeszcze zniekształcający widzenie płyn, który umieszczono wcześniej w moich oczach. Mogę spytać, czy wiem, że rzeczy, które postrzegam jako znajdujące się w tym pokoju, rzeczywiście tu są, czy też jedynie wytwarza je w moim doświadczeniu pewien skomplikowany układ przewodów i elektrod, obmyślony przez jakiegoś, być może złośliwego, fizjologa. Istnieją dające się ustalić empirycznie odpowiedzi na takie pytania. Moim zdaniem trzeba wykazać, dlaczego tradycyjne filozoficzne pytanie, czy możemy wiedzieć, że świat zewnętrzny rzeczywiście na ogół jest taki, jak go doświadczamy, wbrew pozorom nie jest ściśle analogiczne do tych całkowicie przyziemnych pytań; jeśli natomiast *jest* ono analogiczne, to trzeba wykazać, że jest dla nas całkowicie inteligibilne i stawia przed nami spójną możliwość tylko dlatego, iż nie ma w pełni ogólnych – a tym samym zgubnych – konsekwencji sceptycznych, które zdawało się mieć, gdy stawiano je w ramach filozofii<sup>41</sup>. To właśnie trzeba by wykazać, jeżeli mamy uzyskać pełną satysfakcję w kwestii wiedzy ludzkiej – nawet zakładając prawdziwość i zupełność w pełni naturalistycznego wyjaśnienia.

## VI

Właśnie w tym miejscu poszukiwanie czegoś w rodzaju argumentów transcendentálnych wydaje się najbardziej zrozumiałe i obiecujące. Jak

---

<sup>41</sup> Próbę pokazania tego w szczegółach w odniesieniu do możliwości snu, która pojawia się w sceptycznym argumencie Kartezjusza można znaleźć w pracy T. Clarke'a *The Legacy of Skepticism*. Moja własna koncepcja perspektyw udanych diagnoz mocy sceptycyzmu niezwykle wiele zawdzięcza temu artykułowi, a nieporównanie więcej długim dyskusjom z samym autorem.

można przypuszczać, tradycyjny sceptycyzm należałoby podważyć dowodząc, że presuponuje on własną fałszywość albo że mógłby być prawdziwy jedynie wówczas, gdyby nie były spełnione niektóre z koniecznych warunków jego inteligibilności, bądź też, że z jakiegoś innego względu niemożliwe jest zajęcie stanowiska kartezjańskiego, z którego w tak oczywisty sposób wynika ogólny sceptycyzm – a zatem dowodząc, że tradycyjny sceptycyzm nie stanowi rzeczywistego zagrożenia<sup>42</sup>. To, czy kiedykolwiek możliwe będzie udowodnienie tak daleko idących wniosków, wydaje mi się nadal sprawą otwartą. O ile to, co dotąd powiedziałem, jest słuszne, to zadowalające filozoficzne zrozumienie ludzkiej wiedzy wymagałoby przede wszystkim pokazania, że atrakcyjność tradycyjnego sceptycyzmu ma właśnie takie niegroźne źródło. Argumentowałem, że jest to nieodzowne, jeżeli za całą prawdę o ludzkiej wiedzy mamy kiedykolwiek uznać standardowe wyjaśnienia naturalistyczne. Dlatego uważam, że nawet realizowanie programu naturalistycznego nie zwalnia nas z podania odpowiedniego wyjaśnienia mocy sceptycyzmu.

Raz jeszcze chcę jednak podkreślić dalszą konsekwencję tego rodzaju diagnostycznego badania, które zalecam. Gdyby np. dało się pokazać, że możliwość bycia przez świat zasadniczo różnym od tego, jakim go doświadczamy, jest dla nas inteligibilna tylko dlatego, że nie posiada ogólnych następstw sceptycznych, albo ponieważ nie jest wcale rzeczywistą możliwością, wówczas groźba sceptycyzmu, pojawiająca się, gdy rozważamy tę rzekomą możliwość, zostałaby w pełni zażegnana. Błędem byłoby jednak wyciągnięcie z tego wniosku, że w takim razie *wiemy* mimo wszystko, iż świat nie różni się zasadniczo od tego, jakim go doświadczamy, a zatem filozoficzny sceptycyzm jest fałszywy. Taki wniosek z tego nie wynika; co więcej, gdyby w jakiś sposób dowiedziono jego prawdziwości za pomocą jakiegoś abstrakcyjnego argumentu, wrócilibyśmy do wyjściowego problemu, *jak* w ogóle moglibyśmy coś takiego wiedzieć – sama abstrakcyjna gwarancja, że musimy to wiedzieć, jeżeli w ogóle wiemy coś o świecie, na niewiele by się zdała<sup>43</sup>. To raczej transcendentalne badanie presupozycji tradycyjnych

<sup>42</sup> Zob., na przykład, P. F. Strawson, *Individuals*, London 1959, s. 35 i 106 [*Indywidualia*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX 1980, s. 33 i 103]; S. Shoemaker, *Self-Knowledge and Self-Identity*, Ithaca, N.Y. 1963, s. 169-170.

<sup>43</sup> Próbą odpowiedzi na to pytanie był „transcendentalny idealizm” Kanta. Kant uważał go za jedyne wyjaśnienie tego, jak „empiryczny realizm” mógłby być prawdziwy, a zatem jak uniknąć „empirycznego idealizmu” i sceptycyzmu. Jeżeli, jak argumentują niektórzy współcześni komentatorzy (np. P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, Londyn 1966), transcendentalny idealizm

możliwości „sceptycznych”, demaskujące ich filozoficzną jałowość, oddaliłoby w sposób prosty a zupełny groźbę sceptycyzmu, i to wszystko. Nie uzyskaliśmy w ten sposób zadowalającej odpowiedzi na pytanie filozoficzne, a jedynie poczucie, że straciliśmy z oczu wyjściowe pytanie, traktowane filozoficznie. Na tym etapie potrafilibyśmy może zrozumieć, jak całkowicie naturalistyczna koncepcja mogłaby *w pełni* wyjaśnić ludzką wiedzę, ale do tego czasu samowystarczalna znaturalizowana epistemologia straciłaby już chyba cały swój urok.

*Z języka angielskiego przełożył Marcin Iwanicki*

**Słowa kluczowe:** epistemologia, sceptycyzm, wiedza, W. V. O. Quine, R. Carnap, G. E. Moore.

**Key words:** epistemology, skepticism, knowledge, W. V. O. Quine, R. Carnap, G. E. Moore.

---

jest niespójny, to powodem tego musi być to, że również pytanie, na które jest on odpowiedzią jest niespójne. Nie jest tak, że transcendentálny idealizm stanowi niespójną odpowiedź na całkowicie inteligibilne pytanie filozoficzne. A skoro tak, to nie można odrzucić transcendentálnego idealizmu jako niespójnego i równocześnie podać jakąś inną odpowiedź na to samo filozoficzne pytanie. Ceną przyjęcia „surowej” interpretacji Kanta, wolnej od „wybryków transcendentálnego idealizmu”, powinna być niemożliwość podania, jak się wydawało łatwiejszych do zaakceptowania, odpowiedzi na te problemy, które owe „wybryki” miały rozwiązać. To zaś oznaczałoby brak jakichkolwiek odpowiedzi na te pytania. Byłoby to zadowalające jedynie, gdyby niezależnie ustalono niespójność, nieinteligibilność bądź nieprawomocność tych rzekomych pytań.

Mgr MARCIN IWANICKI – Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: lorka@kul.lublin.pl